

A RADICALIZAÇÃO DOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS NO NORTE DA NIGÉRIA: UM EXEMPLO DA POLARIZAÇÃO DA SOCIEDADE NIGERIANA?¹

THE RADICALIZATION OF RELIGIOUS MOVEMENTS IN NORTHERN NIGERIA: AN ILLUSTRATION OF THE POLARIZATION OF NIGERIAN SOCIETY?

Joseph Luciani

Pesquisador Associado do Centre d'Etude des Crises et Conflits
Internationaux (CECRI-UCL).

Mestre em Relações Internacionais pela Universidade Católica de
Louvain-la-Neuve (UCL/Belgica)

E-mail: josephluciani@yahoo.fr

RESUMO: O objetivo deste artigo é analisar um dos aspectos do processo de polarização em curso na sociedade nigeriana, particularmente na região Norte: a radicalização dos movimentos religiosos. A Nigéria ocupa um importante posição estratégica no sistema internacional. O país mais populoso da África, desempenhando um papel chave na manutenção da paz do continente e detentora de grandes reservas de recursos naturais (petróleo e gás) que despertam vários apetites, a Nigéria é um poder regional essencial². E ainda assim, conflitos interreligiosos e interétnicos na região Norte constituem uma séria ameaça à unidade do país e, de uma maneira mais geral, à estabilidade da região ocidental africana. Então, é relevante explorar alguns dos fatores que levaram a esta aparente polarização que a última eleição presidencial (abril de 2011) parece demonstrar fortemente.

Palavras-chave: Nigéria; Polarização; Islamismo; Cristianismo; Conflito.

ABSTRACT: The objective of this article is to analyze one of the aspects of the polarization process going on in the Nigerian society,

¹ Texto traduzido por Marcos Homero Ferreira Lima

² Landsberg (2000, p. 105-106) assevera que, desde a primeira República na década de 1960, a Nigéria tem considerado o papel de uma liderança na África como parte [...] de uma missão divina. Tendo ela mesma sofrido o humilhante jugo do colonialismo e da dominação ocidental, a Nigéria viu como um dever moral a necessidade de liberar a África deste flagelo.

and particularly in the Northern Region: the radicalization of religious movements. Nigeria occupies an important strategic position in the international system. Most populated country in Africa, playing a key role in peacekeeping on the continent and provided with large reserves of natural resources (oil and gas) kindling all appetites, Nigeria is an essential regional power . And yet, the interreligious and interethnic conflict in the Northern region constitutes a serious threat to the unity of the country and, more generally speaking, to the stability of the West African region. Thus it is important to explore some of the factors that lead to this seeming polarization which the latest presidential elections (April 2011) appears to demonstrate strongly.

Key words: Nigeria; Polarization; Islamism; Christianity; Conflict.

INTRODUÇÃO

A última eleição presidencial na Nigéria, ocorrida em 16 de abril de 2011, foi considerada um grande teste para esta jovem e crescente democracia³. O presidente Goodluck Jonathan (um Cristão sulista) venceu com certa facilidade seu principal oponente, Muhammadu Buhari (um muçulmano do norte)⁴. Mas, a despeito do fato de muitos observadores terem aclamado estas eleições como as mais confiáveis desde o retorno da governança civil em 1999, a violência irrompeu em alguns estados do Norte, particularmente nos estados de Kaduna e Kano. A não observância do acordo não escrito da rotação do poder⁵ foi uma das razões mencionadas para explicar a explosão de violência. No total, pelo menos, 800 pessoas morreram e cerca de 65 mil

³ A Nigéria tem passado por uma sucessão de regimes militares com dois breves períodos de governos civis. O primeiro, de 1963 a 1966 (a primeira república), e o segundo de 1983 (a segunda república). A terceira república nunca existiu. Nos estamos agora, desde 1999, na quarta república da Nigéria.

⁴ Goodluck Jonathan (do partido People's Democratic Party) venceu as eleições com cerca de 59% dos votos. Muhammadu Buhari (do partido Congress for Progressive Change) obteve aproximadamente 32%. No entanto, enquanto Buhari venceu em todos os estados do Norte, Jonathan triunfou nos estados do Sul.

⁵ Um acordo informal supunha que houvesse a rotação de poder a cada dois mandatos entre um Cristão do Sul e um Muçulmano do Norte. Umaru Yar'Adua morreu em 5 de maio, durante a sua presidência, tendo cumprido apenas um de seus dois possíveis mandatos após dois mandatos do sulista Cristão Olusegun Obasanjo.

foram desalojadas⁶. Muitos observadores não hesitaram em alegar que aquelas eleições polarizaram profundamente a Nigéria e refletiram a divisão do país, comumente representada de maneira caricatural, entre um Norte Muçulmano e um Sul Cristão. Outros, sobretudo no ocidente, veem a Nigéria como o perfeito exemplo prático da teoria do choque das civilizações.

Entretanto, a situação no Norte da Nigéria é muito mais complexa para ser reduzida a meras oposições binárias, ocidente x oriente, tradição x modernidade, ou islamismo x cristianismo. Tal como demonstrado com precisão por Murray Last, a teoria do “choque das civilizações” não pode ser aplicada com razoabilidade ao caso nigeriano. Mesmo assim, desde o fim da década de 1970, violentos conflitos eclodiram na região. Estas crises – facilmente descritas como religiosas pela imprensa local e internacional, posto que põem em oposição, na maioria das vezes, Cristão e muçulmanos⁷ – não têm longa duração, mas são efêmeras e podem aparecer subitamente quase a qualquer hora e a qualquer lugar, causando danos humanos e materiais consideráveis⁸. Muitos fatores podem ser identificados como propelentes destes conflitos: a radicalização dos Muçulmanos, bem como movimentos religiosos Cristãos; o debate do sharia e sua implementação em 12 estados do Norte entre 2000 e 2001⁹; a incompetência recorrente do

⁶ Vide Human Rights Watch, “Nigeria: Post-Election Violence Killed 800”, 16 de maio de 2011, disponível em <<http://www.hrw.org/en/news/2011/05/16/nigeria-post-election-violence-killed-800>>.

⁷ Choques não são sistematicamente entre Cristãos e Muçulmanos. No passado houve também conflitos entre Muçulmanos radicais e moderados, bem como entre grupos islâmicos contrários ao establishment e ao Estado nigeriano.

⁸ Embora seja muito delicado avaliar precisamente o número de vítimas, pode-se estimar em dezenas de milhares desde 1980. Entre 1999 e 2002, *The World Organization Against Torture* (OMTC) considera o número de vítimas de violência religiosa, étnica e política como sendo 10000. Vide o relatório do OMTC do e CLEEN (*Centre for Law Enforcement Education*): *Hope Betrayed? A Report on Impunity and State-Sponsored Violence in Nigeria*, Genève/Lagos, 2002, 187. Mais de 3 milhões de pessoas foram expulsas desde 1999, de acordo com a Comissão Nigeriana (“Violência deixou 3 milhões de destituídos nos últimos 7 anos”, em *New York Times* 14/03/2006).

⁹ Embora a implementação da lei do sharia na Nigéria tenha alcançado as manchetes dos jornais, o debate sobre a lei islâmica é «tão antiga quanto o islã na Nigéria”. Sobre esta vasta questão e dentre a enorme quantidade de literatura sobre o assunto, vide, por exemplo: P. Ostien (éd.), *Sharia Implementation in Northern Nigeria 1996-2006: A Sourcebook*, Ibadan, 2007, disponível online: <http://www.sharia-in-africa>.

estado em lidar com a violência e negociação de disputas; disputas entre “nativos” e “assentados”, manipulação política; privação econômica. Este assim chamado conflito inter-religioso e interétnico constitui uma séria ameaça à unidade do país e, de um modo mais geral, à estabilidade da região ocidental africana.

Este artigo não se dispõe a analisar todos estes fatores¹⁰, em vez disto, analisa um aspecto da aparente polarização da sociedade nigeriana através da radicalização dos movimentos durante estes últimos 30 anos e a implicação destes grupos na violência na Nigéria do Norte.

1 INTOLERÂNCIA E RADICALIZAÇÃO DE GRUPOS RELIGIOSOS MUÇULMANOS E CRISTÃOS

Ao final da guerra de Biafra (de maio de 1967- janeiro 1970)¹¹, o governo federal tentou incentivar a reconciliação nacional sob princípios seculares, autorizando a coexistência de diferentes comunidades religiosas. Ao mesmo tempo, organizações Muçulmanas progressivamente evoluíram de uma perspectiva regional para uma

net/pages/publications/sharia-implementation-in-northern-nigeria.php; J. Kenny, “Sharia and Christianity in Nigeria: Islam and a ‘Secular’ State”, em *Journal of Religion in Africa* 26 (1996); A.A. Oba, “Islamic Law as Customary Law: The Changing Perspective in Nigeria”, em *International and Comparative Law Quarterly* 51 (2002) 817-850; R. Suberu, “Continuity and change in Nigeria Sharia Debates”, em M. Gomez-Perez (éd.), *L’islam politique au Sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, 2005; D.D. Laitin, “The Sharia Debate and the Origins of Nigeria’s Second Republic”, em *The Journal of Modern African Studies* 20 (1982) 411-430; A.U. Iwobi, “Tiptoeing Through a Constitutional Minefield: The Great Sharia Controversy in Nigeria”, em *Journal of African Law* 48 (2004); V.O. Nmehielle, “Sharia Law in the Northern States of Nigeria: To Implement or not to Implement, the Constitutionality is the Question”, em *Human Rights Quarterly* 26 (2004) 730-759 e finalmente M. Last, “La charia dans le Nord-Nigeria”, em *Politique Africaine* 79 (2000):

¹⁰ Para uma resenha dos fatores que influenciam o conflito na Nigéria do Norte, vide International Crisis Group, “Northern Nigeria: Background to Conflict” (Crisis Group Africa Report, 168), 2010, 1-43 e J. Luciani, *Analyse du conflit interethnique et interreligieux au Nord-Nigeria* (Mémoire de Master, UCL), Louvain-la-Neuve, 2010.

¹¹ Sobre a guerra civil, vide, pore exemplo,: J. Wolf - C. Brovelli, *La guerre des rapaces. La vérité sur la guerre du Biafra*, Paris, 1969; O. Obasanjo, *My Command. An Account of the Nigerian Civil War, 1967-70*, Ibadan, 1980; A. Madiebo, *The Nigerian Revolution and the Biafran Civil War*, Enugu, 1980; J. Garba, *Revolution in Nigeria: Another View*, London, 1982; J.-L. Clergerie, *La crise du Biafra*, Limoges, 1994; e, no estilo ficção, o romance de C. Ngozi Adichie, *Half of Yellow Sun*, New York, 2007.

posição nacional estabelecendo em 1977 o *Conselho Supremo para Assuntos Islâmicos* [the *Supreme Council of Islamic Affairs* (SCIA)] a fim de federalizar todas as organizações Muçulmanas no país. Os governos do General Murtala Mohammed¹² e do General Olusegun Obasanjo¹³ incluíram membros de cada uma das profissões de fé em diferentes níveis de poder. A despeito de um acalorado debate (de 1976 a 1978) sobre a introdução do sharia no nível federal, o regime militar obteve sucesso em fazer respeitar o princípio secular no desenvolvimento da Constituição de 1979 (art. 35), ao passo em que manteve uma Corte de Apelação Sharia para os estados que a requeria (art. 240).

No entanto, entre a população Muçulmana do Norte e, particularmente, entre os círculos acadêmicos, diversas organizações islâmicas foram criadas.

Seus objetivos eram erradicar o Estado secular nigeriano e substituí-lo por um Estado Islâmico¹⁴. Como aponta Shehu Umar Abdullahi (KADUNA, 1984):

O conceito de secularismo é completamente desconhecido do Islã. No Estado Islâmico inexistente a separação entre matérias religiosas e da sociedade. [...] O Islã está presente em todos os aspectos do Estado e da vida Muçulmana e determina o que tem que ser feito e como deve ser feito

¹² O General Murtala Mohammed assumiu o poder em 29 de julho de 1975, seguindo-se a um golpe de estado contra o General Gowon, líder do governo militar desde 1966. Ele foi assassinado em 13 de fevereiro de 1976 durante uma tentativa abortada de golpe de estado conduzido por Buka Suka Dimka, um outro militar. Então, ele apenas ficou na liderança do Estado por apenas 200 dias.

¹³ Após escapar da morte durante o golpe de Estado de 13 de fevereiro, o General Olusegun Obasanjo sucedeu a Murtala Mohammed. Ele permaneceu como o líder do Estado até o primeiro de outubro de 1979 e deixou o poder em favor de Shehu Shagari após eleições democráticas. No entanto, Obasanjo retornaria à presidência da Nigéria, eleito democraticamente, em 1999 e reeleito em 2003.

¹⁴ O Islamismo é aqui definido como um fenômeno político cujo objetivo principal é o de estabelecer uma sociedade baseada no Islã. Sobre este tópico, vide J.A. Lacomba, "Sociología del islamismo", em Id., *Emergencia del islamismo en el Magreb: las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*, Madrid, 2000, 81-134. B. Étienne, "L'islamisme comme idéologie et force politique", em *Cités* 14 (2003) 45-55. Ele define o islamismo como uma utilização política do Islã por atores que protestam contra a modernidade, que é percebida como enfraquecedora da identidade nacional, bem como da identidade religiosa. Para uma visão integral do conceito de islamismo, vide também o trabalho de F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb* (Petite Bibliothèque Payot, 241), Paris, 1988.

Aqueles movimentos islâmicos, nascidos nos anos da década de 1980, atacaram inicialmente o governo e o islã popular, percebidos como culpados das “inovações satânicas”¹⁵. Então, o conflito foi reinterpretado em termos religiosos.

O *Izala* ou *Yan Izala*¹⁶, criado em 1978 por Malam Ismaila Idriss¹⁷, foi profundamente influenciado pelos escritos de Abubakar Gumi¹⁸, em particular o livro *Al-akīdat al-sahīha bi muwāfakat al-sharī'a* (A fé verdadeira de acordo com o Sharia), publicado em 1972. Neste livro, o autor culpa veementemente as irmandades, o *Qadiriyya*, bem como o *Tijaniyya*¹⁹, por suas “inovações”. A oposição ao Sufismo. Ao carisma de Ismaila Idriss e a criação do *Izala* iriam provocar múltiplas confrontações entre o *Izala* e o *Tijaniyya*. De acordo com Toyin Falola (1998, p. 244):

¹⁵ C. Coulon, “Les nouveaux *oulémas* et le renouveau islamique au Nord-Nigeria”, in R. Otaeyek (éd.), *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara*. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident, Paris, 1993, 144-147, lista algumas dessas “inovações satânicas”: as sessões coletivas de recitações de litânias durante as quais a almas do profeta e a de Ahmed al-Tijani se juntariam às dos crentes em um tapete sagrado, a veneração dos xeques que seriam os intercessores dos operadores de milagres, ou da crença em espíritos ou em amuletos, etc.

¹⁶ A expressão *Yan Izala* é a redução na língua haussa da denominação *Djamā'at izālat al-bid'a wa ikāmat al-sunna* (“Movimento para a erradicação do inovação e do estabelecimento da Sunna”).

¹⁷ Ismaila Idriss foi aluno na Escola de Estudos Árabes em Kano antes de ser membro do JNI entre 1969 e 1974. Ele, então, integrou o exército nigeriano na qualidade de Imam.

¹⁸ Abubakar Gumi (1922-1992) foi um íntimo conselheiro de Ahmadu Bello e desempenhou papel essencial na política de promoção do islã defendido pelo Sardauna nos anos da década de 1960. Ele foi um guia espiritual dos movimentos reformistas Muçulmanos e esteve na origem do JNI e da criação do *Izala*. Ele também representou Ahmadu Bellono conselho da Liga Mundial Muçulmana, a mais importante organização Muçulmana de origem saudita. Com a morte do Sardauna (1966), Abubakar Gumi tornou-se o representante político e teológico dos Muçulmanos do Norte. Vide A. Gumi - I.A. Tsiga, *Where I Stand*, Ibadan, 1992 e R. Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston, 1997.

¹⁹ O *Qadiriyya* é uma irmandade Sufi batizada com o nome de um famoso teólogo hanbali de Bagdá, Abd al-Qādir al-Jilani (1083-1166). Presente na Nigéria, ela mais tarde confratou uma irmandade rival, a *Tijaniyya*, fundada por Ahmad al-Tijani (1737-1815). A irmandade foi introduzida na Nigéria pelo Xequê Ibrahim Niass (1844-1922), a principal figura do *Tijaniyya*. Neste ponto em particular, vide J. Sourdel - D. Sourdel, art. “*Qadiriyya*” and art. “*Tijaniyya*”, em *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris, 1996, 682 and 804.

Nenhum membro Izala ou pregador é tão famoso quanto Isma'il Idris, um infatigável pregador tão destemido em seus ataques ao tariqa [...]. Tivesse sido Idris nascido em uma época diferente, ele teria transformado o Izala em um jihad contra a irmandade Sufi.

Este movimento, influenciado pela doutrina Wahhabie financiada pela Arábia Saudita e a Líbia, está pregando um islã radical que visa à conformidade com o sharia, a abolição de todas as práticas religiosas que não estejam em conformidade com o Quorão e o Sunnah e os ensinamentos fundamentais islâmicos. No entanto, com a morte de Abubakar Gumi em 1992, o movimento, incapaz de substituir seu guia espiritual, atravessou uma aguda crise de identidade.

Um outro movimento de inspiração iraniana, chamado Movimento Islâmico²⁰, foi fundado em 1979. O pai do movimento foi Ibrahim al-Zakzaky²¹, que estudou na *Ahmadu Bello University* (ABU), em Zaria, antes de se tornar presidente da filial local da Sociedade de Estudantes Muçulmanos [the *Muslim Student's Society* (MSS)]²². Fortemente influenciado pela revolução islâmica iraniana em 1979, ele retornará após uma viagem ao Irã em 1980, com a ideia de fundar um Estado Islâmico. Ele lançará campanhas de oposição, particularmente contrárias ao relaxamento das autoridades no que concerne ao consumo de álcool no campus universitário. Por conta de sua ligação com o Irã, o Movimento Islâmico é geralmente considerado por seus detratores como um movimento Shia. Uma parte da imprensa chega a caracterizar seus membros como sendo Yan Shia ou pequeno-ayatollahs. No entanto, como salientou Alhadji Bouba Nuhou (2005, p. 184-5),

²⁰ O Movimento Islâmico, também conhecido como Irmãos. Muçulmanos tem um website disponível no seguinte endereço: <<http://www.islamicmovement.org/>>.

²¹ Ibrahim al-Zakzaky, nascido em 1953, será colocado na prisão por autoridades várias vezes (1980, 1984, 1987 e 1996). Sua prisão por importação ilegal de armas, em 1966, irá causar, incidentalmente, a morte de sete pessoas durante os choques entre a polícia e o "shia" em Kaduna. Al-Zakzaky é considerado o cérebro do islã radical na Nigéria.

²² A Sociedade de Estudantes Muçulmanos [MSS] foi fundada em 1954 em Lagos. Esta associação, criada por jovens yorubas Muçulmanos que sentiam a opressão Cristã, organiza uma campanha de desobediência civil e proíbe a co-educação e o consumo de álcool nas universidades. A MSS obtém sucesso em se estabelecer na *Bayero University Kano*. Vide O. Kane, *Les mouvements islamiques et le champ politique au Nord du Nigeria: le cas du mouvement Izâla à Kano* (Diss. Institut d'Études Politiques), Paris, 1993, 104-106.

Inexiste qualquer conexão entre o movimento de anti-establishment e a doutrina Shia[...]. Esta afinidade [para com o Irã] é mais um protesto do que uma doutrina, visto que o Islã Shia na Nigéria não tem a mesma base doutrinária do Irã.

Além disso, até os líderes da organização (al-Zakzaky, como também Malam Yakubu Yaya)²³ negam qualquer ligação com o Islã Shia, enfatizando que não há qualquer Shia na Nigéria, apenas islã (LOIMEIER, 2005). O fato permanece que a admiração que eles têm para com os iranianos é refletida pelo modo com que eles usam turbantes no estilo dos ayatolás e pela expedição de pronunciamentos legais (fatwas) contra blasfêmias. O Irã poderá tomar vantagem desses laços de amizade para se estabelecer na Nigéria, espalhando, por exemplo, um jornal Hausa, *Sakon Islam* (A Mensagem do Islã). Mais ainda, o *Movimento Islâmico* não reconhece as leis do estado, tal como demonstram os comentários de al-Zakzaky (1991):

A Constituição da Nigéria reconhece a lei de Allah? Ela reconhece o Quorão como a Lei Suprema? Uma seção da Constituição que você está se referindo para dizer que suas leis são supremas. Qualquer lei que não seja consistente com as suas provisões, são nulas e vazias. Agora nós sabemos com certeza que as leis daquela Constituição vão na direção contrária às provisões do Quorão [...]. Nós queremos o Islã e nenhum poder na terra pode detê-lo.

O desejo de um Estado Islâmico não tem restrições e al-Zakzaky (1991) conclama que:

O que é importante para nós é que vivamos em harmonia com nossa fé, não que a Nigéria permaneça unida. Se o futuro da Nigéria requer que neguemos nossa religião, então ficaremos sem a

²³ Malam Yakubu Yaya é um líder do Movimento Islâmico em Kaduna. Ele está vivendo de uma maneira bem simples, possuindo apenas de um quarto decorado com o retrato do ayatollah Khomeyni, seu pertence mais valioso. Ele é educado na tradição islâmica e estudou por 4 anos no *Arabic Islamic College* de Kaduna. Ele se ausentou por um tempo, pregando em Niger, antes de retornar à Nigéria para estudar na *Bayero University* de Kano. Tal qual Khomeyni, ele é convencido de que fora enviado por Deus para acabar com a justiça, a opressão e a exploração na Nigéria. Vide Falola, *Violence in Nigeria*, 194-204.

Nigéria [...]. Nós, Muçulmanos, temos o dever de seguir os preceitos do islã. Estes preceitos não são compatíveis com um governo secular que não é representativo e foi imposto pelo colonizador, e que, em termos práticos, não pode funcionar. A reforma sharia hoje é uma ilusão jurídica.

Nós conseguimos compreender melhor hoje o porquê do *Movimento Islâmico* estar na origem de várias insurgências contra os infiéis, sejam eles Muçulmanos, Cristãos ou aqueles contrários às autoridades jurídicas e policiais consideradas instrumentos de satanás²⁴. Nós conseguimos apontar, dentre outros, os tumultos de Katsina em 1991²⁵, os tumultos de Kano riots em agosto de 1996 e em fevereiro de 1997²⁶. De acordo com Falola (1998, p. 203),

Cada ano tem havido, pelo menos, um incidente violento envolvendo Xiitas, a maior parte deles ocorrendo em Kaduna, Kano, e Zaria. A habilidade do movimento em se mobilizar em grande números, às vezes com mais de 10 mil pessoas, de uma hora para outra, torna suas ações difíceis de serem previstas pela polícia.

Outros movimentos islâmicos rapidamente se espalharam, defendendo um islã ainda mais fundamentalista²⁷. Estas seitas – dentre as

²⁴ Vide I.O. Albert, “Ethnic and Religious Conflicts in Kano”, in O. Otite - I.O. Albert (éd.), *Community Conflicts in Nigeria: Management, Resolution and Transformation*, Ibadan, 1999, 286.

²⁵ Em 25 de março de 1991, 2000 seguidores de Yakubu Yaya atearam fogo no escritório do escritório do *Daily Times* acusado de ter editado um artigo “sacrílego”. Este artigo publicado na revista *Fun Times* magazine, sugeria que Jesus and Mahomet haviam se associado com prostitutas depois que estas haviam abandonado suas profissões. De acordo com o autor, Mahomet teria até mesmo mantido relações sexuais com uma delas antes de com ela se casar. Provocações e enfrentamentos com a polícia duraram o mês de abril inteiro. Vide Falola, *Violence in Nigeria*, 194-203.

²⁶ Vide Albert, “Ethnic and Religious Conflicts”, p. 286-289.

²⁷ De acordo com O. Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, 1984, 35, o fundamentalismo implica em um “retorno absoluto às Escrituras, como a única fonte de todo o criticismo, de toda a renovação». Burgat, *L’islamisme au Maghreb*, 28, acrescenta que “o fundamentalismo amplamente participa da noção e abordagem islâmica, que forma sua base doutrinária [...]”. Além disto, o fundamentalismo produz militantes e não seguidores passivos. Conduzindo um projeto de transformação muito menos diluído que o conservadorismo ordinário, ele pode até ser revolucionário».

quais *Maitatsine* é a mais notável – causaram enormes perdas humanas e materiais e se beneficiaram de grande popularidade, especialmente entre os jovens marginalizados. As primeiras revoltas *Maitatsine*²⁸ ocorreram em Kano em dezembro de 1980 antes de se espalhar para Kaduna (1982), Maiduguri (1982), Jimeta (1984) e Gombe (1985). Pelo menos 4179 pessoas foram mortas apenas durante a crise de Kano em 1980²⁹. O chefe desta seita – Mohammed Marwa conhecido pelo nome de *Maitatsine*³⁰ (aquele que amaldiçoa) – é um acadêmico islâmico natural do norte do Camarões, tendo imigrado para Kano em 1945. Lá, ele começou a focar na purificação do islã, considerando que o islã havia sido corrompido pela modernidade e pela formação de um Estado moderno. Sua pregação era muito agressiva, especialmente contrária à classe política e outras instituições tal como o emirado. Ele se opunha a qualquer influência ocidental e rejeitava toda tecnologia, até as mais comuns delas, como rádios, relógios, carros e bicicletas (ALBERT, 1997, p. 285). Kukah apresenta a doutrina de Marwa como sendo “Uma mistura de absurdos teológicos e algumas práticas rituais consideradas nas fronteiras da feitiçaria. A verdade sobre a exata natureza de suas práticas jamais serão conhecidas” (KUKAH, 1993, p. 154).

A despeito de, ou talvez graças a esta doutrina de linha dura, a seita conseguiu atrair em 1980 entre 6 e 10 mil seguidores conhecidos como *yan tatsine* (os filhos daquele que amaldiçoa)³¹. Contrariamente aos geralmente bem estudados acadêmicos estudantes do *Movimento Islâmico* e Izala, os jovens seguidores do *maitatsine*³² eram, em sua

²⁸ Sobre as revoltas de the Maitatsine, vide: A.H. Na Ayuba, *Yantatsine: An Analysis of the Gardawa Uprising in Kano* (Master thesis, Bayero University), Kano, 1986, e P. Lubeck, “Islamic Protest Under Semi-Industrial Capitalism: Yan Tatsine Explained”, *Africa: The Journal of the International African Institute* 55 (1985) 369-398.

²⁹ Vide o relatório oficial do governo: *Report of the Tribunal of Inquiry on Kano Disturbances*, Lagos, 1981.

³⁰ Para facilitar o entendimento, o nome de Marwa se refere ao chefe da seita, ao passo que *Maitatsine* designa a própria seita.

³¹ Vide S.A. Balogun, “Islam in Nigeria: Its Historical Development”, em J.A. Atanda et al. (éd.), *Nigeria Since Independence: The First Twenty-Five Years*, Vol. IX, Ibadan, 1989, p. 54-70.

³² Estes jovens são também chamados de *almajirai*. De acordo com C. Okonkwo, “The Question of Religion and Politics in the Christian-Muslim Conflicts in Northern Nigeria 2000-2004”, em *Islamochristiana* 32 (2006) 176: “Os almajiris são os estudan-

maioria, oriundos do lumpen proletariado Kano³³. Eles foram educados em escolas quorânicas, quando bem novos, por escrupulosos *mallams* locais³⁴. Então, eles eram enviados às ruas para vagar e pedir de modo a garantir a sobrevivência de seus mestres³⁵. Portanto, constituíam uma massa submissa e disponível de modo a realizar os objetivos de qualquer guia espiritual.

Hoje em dia, a seita *Kala Kato* – nas origens dos choques que causaram a morte de pelo menos 70 em dezembro de 2009³⁶ – é considerada como sendo uma afiliada da seita *Maitatsine*. Os tumultos de Bauchi se opunham às duas facções rivais da seita antes de se espalharem e afetarem as forças de segurança presentes para restaurar a ordem. A maioria das vítimas tinham menos de 18 anos (BAUCHI, 2009). No geral, essas insurgências violentas atribuídas às seitas radicais islâmicas não são raras na Nigéria, como pude notar em minha permanência no país (no verão de 2009). Em 26 de julho de 2009, a seita *Boko Haram* (cujo significado é: a educação ocidental é um pe-

tes do Quorão que tradicionalmente vagam as ruas pedindo esmolas por caridade, para si próprios e para o benefício de seus professores. Esta é uma prática normal da comunidade Muçulmana nigeriana. Em anos recentes, têm adquirido uma visão negativa como a de bandos de despossuídos Muçulmanos, que não apenas não têm educação básica, mas também são desempregados e se transformaram, desta maneira, num incômodo social”.

³³ De acordo com a expressão de P.B. Clarke, “The Maitatsine Movement in Northern Nigeria in Historical and Current Perspective”, em R.I.J. Hackett (éd.), *New Religious Movements in Nigeria* (African Studies, 5), Lewiston, 1987, 93-117.

³⁴ De acordo com S. Hassane, “Les nouvelles élites islamiques du Niger et du Nigeria du Nord. Itinéraires et prédications fondatrices (1950-2003)”, em L. Fourchard et al. (éd.), *Entreprises religieuses*, 373-394, o *mallam* é “a figura tradicional do “grande marabout” saindo de um longo ciclo de itinerâncias espirituais e de estudos com outros eruditos [...]. Eles são os herdeiros e mantenedores de um ensinamento islâmico em que as principais figuras modelos são a do professor e a do mestre”. A função social do *mallam* é “dar uma educação islâmica, espiritual e moral e decidir sobre alguns aspectos civis tais como a celebração de casamentos, batismos e cerimônias funerárias”, 374.

³⁵ Vide N.D. Danjibo, “Islamic Fundamentalism and Sectarian Violence: The ‘Maitatsine’ and ‘Boko Haram’ Crises in Northern Nigeria”, artigo apresentado durante a conferência *Conflict and Violence in Nigeria* organizada pelo *Institut Français de Recherche en Afrique* (IFRA), de 16 a 19 de novembro de 2009 in Zaria, 1-21.

³⁶ Vide “38 killed in Bauchi skirmishes”, em *Daily Trust* 28/12/2009; “Another Religious Riot Claims 38 lives in Bauchi”, em *This Day* 29/12/2009; e “Les combats au Nigéria ont tués au moins 70 personnes”, em *Le Monde* 30/12/2009.

cado) atacou uma delegacia de polícia em Bauchi. Muito rapidamente, conflitos explodiram em seis estados: Borno, Bauchi, Yobe, Gombe, Kano e Katsina, causando a morte de mais de mil pessoas em apenas cinco dias. Esta seita, presente na região, desde 1995, em uma base denominada Afghanistan, no norte do estado de Yobe, tem por objetivo limpar o sistema nigeriano que está poluído pela educação ocidental, bem como dar apoio ao Sharia'h em todas as partes do país³⁷. Estes ataques perpetrados por talibans³⁸ nigerianos foram unanimemente condenados por várias organizações e personalidades Muçulmanas, tal como o JNI e o imam da Mesquita³⁹ Central de Bauchi. Eles desejam se distanciar destes movimentos extremistas. Em uma nota oficial da imprensa em 29 de julho, o JNI declarou: “Nós não podemos e não iremos cruzar nossos braços e assistir a carnificina e loucura que está acontecendo no país, particularmente no Nordeste, em nome do Islã” (JNI, 2009).

Fica claro que a intolerância e o fundamentalismo religioso contribuem para a expansão da violência no norte da Nigéria. Mas, como poderemos explicar a ascensão deste fundamentalismo desde o início dos anos 1980? As causas são numerosas e podem ser atribuídas à insegurança individual gerada pela mudança no mundo moderno, às crises econômicas, à expansão geral de doutrina religiosa, ao fracasso do Estado e aos ajustes necessários ao estabelecimento do capitalismo. Três aspectos serão desenvolvidos aqui: o fator econômico, o fator político e as influências externas.

³⁷ Um membro da seita citado em “150 Killed in Bauchi Religious Crisis”, em *This Day* 27/07/2009.

³⁸ Seguidores da seita *Boko Haram* foram apelidados de “talibans” pela imprensa nigeriana e internacional, muito embora as ligações com a Al-Qaeda estejam longe de ser óbvias. Vide “Nigeria ¿Un nuevo vivero para Bin Laden?”, em *El País* 27/12/2009, e “Taliban Enigma, Boko Haram”, em *This Day* 01/08/2009.

³⁹ Entrevista de Mallam Muhammad Bala Ahmad, Imam da Mesquita Central de Bauchi: Brother against Brother. Members of the sect are extremists, in *This Day* 01/08/2009.

1.1 SITUAÇÃO ECONÔMICA

A situação econômica da Nigéria na década de 1970 contrasta consideravelmente com aquela dos anos da década de 1980⁴⁰. De fato, o preço do petróleo quadruplicou em 1973 e estimulou um rápido crescimento econômico. Como consequência, houve uma avalanche de companhias multinacionais ocidentais e o país tem testemunhado um desenvolvimento dramático de infraestrutura de estradas, no setor de construção civil e na indústria petroquímica. A atmosfera geral era de muito otimismo e voltada para a modernização. Os modelos de desenvolvimento brasileiro e japonês eram vistos como referência. Infelizmente, tal como explicado por Daniel Bach (1998) e colegas. A partir de 1981, a reversão do mercado internacional de hidrocarbonos, atinge duramente a economia nigeriana. Em apenas três anos, o preço do barril cai brutalmente e a renda do petróleo decresce 60%, não representando mais de 10 bilhões de dólares em 1983. A crise financeira que se segue sanciona, acima de tudo, o fracasso das políticas econômicas incapazes de investir a riqueza gerada pela indústria petrolífera e assegurar um futuro que seja menos dependente deste único recursos. Na verdade, a política petrolífera foi marcada pela ausência da diversificação e pela falha dos programas das refinarias e da exportação de gasolina.

Esta crise econômica levou o governo a negligenciar certos importantes setores socioeconômicos, tais como saúde e educação. Políticas de ajustamento estruturais adotadas pelo Presidente Babangida, sob a égide do Banco Mundial, em 1986, foi um desastre total e apenas piorou a situação econômica, política e social. A renda mensal per capita caiu drasticamente e, em 2004, a renda média não excedia um terço do nível da renda dos anos 1980⁴¹. A competição para acesso a recursos socioeconômicos, cada vez mais raros, alimentaram tensões⁴². Além disso,

⁴⁰ Para uma visão mais detalhada da situação e da estrutura da economia nigeriana nos anos 1970-1980, vide D.C. Bach et al. (éd.), *Le Nigéria. Un pouvoir en puissance*, Paris, 1988.

⁴¹ Vide P.M. Lewis, "Getting the Politics Right: Governance and Economic Failure in Nigeria", em R.I. Rotberg (éd.), *Crafting the New Nigeria: Confronting the Challenges*, Boulder, 99.

⁴² Por exemplo, a competição sobre a monopolização do comércio em Kano entre lojistas ibos e haussas causa animosidades entre os dois grupos. Vide McGarvey, *Muslim and Christian Women*, 134.

o crescimento constante de Estados Federais⁴³, ao mesmo tempo em que cresciam suas demandas financeiras, começou a gerar problemas severos para a distribuição do orçamento federal (NOUHOU, p. 195-6).

Este colapso socioeconômico em que o país afundou, aliado à instabilidade governamental e à corrupção, incentivou os cidadãos que se sentiam abandonados a desistirem do processo político clássico, para adotarem um novo caminho oferecido pela religião. Então, a maioria daqueles que diretamente se engajaram na violência são jovens desempregados e pessoas analfabetas⁴⁴. Muhammad Sani Umar (1983) considera que os tumultos de *Maitatsine* são uma revolta de fazendeiros urbanos marginalizados pela perda de suas propriedades durante o processo de expansão da cidade de Kano. De acordo com o autor (SANI UMAR, 1983, p. 91):

A alienação resultante tem o efeito total de hostilização dos Maitatsines pela sociedade, ao ponto de que eles passam a ver a própria sociedade como bastante monstruosa para que se permita que continue a existir. O que parece uma simples correlação entre as condições socioeconômicas deploráveis e suas disposições violentas podem, na verdade, ser uma relação causal positiva. Uma vez que não conseguem articular seus sentimentos de serem injustiçados, por conta da marginalização política, eles recorrem a uma marca aberrante de revivalismo islâmico.

⁴³ O número de estados foi de 12 em 1967 para 19 em 1976, depois 21 em 1987, 30 em 1991 e, finalmente, 36 em 1996.

⁴⁴ McGarvey, *Muslim and Christian Women*, 134-135. O impacto da participação dos jovens em conflitos na Nigéria é assunto bem desenvolvido em: O. Akinwumi, *Youth Participation in Violence in Nigeria Since the 1980s*, em C. Daiute et al. (éd.), *International Perspectives on Youth Conflict and Development*, Oxford, 2006, 73-85; G. Nicolas, "Participation juvénile aux violences politiques nigérianes", em *Culture & Conflicts* 18 (1995) 77-104; M. Tenuche, "Youth Restiveness and Violence in Nigeria: A Case Study of Youth Unrest in Ebiraland", em *The Social Sciences* 4 (2009) 549-556. A participação de uma jovem garota de 14 anos, Aisha Abbas, durante as revoltas de Boko Haram ilustram esta violência juvenil. Após a sua prisão, ela declarou "Meu tio Ayuba apenas me pediu para segui-lo e assim eu o fiz. Nós nos encontramos com o restante dos membros e saímos. Eu nem sabia ao certo para onde estávamos indo", citado de *Daily Trust* 28/07/2009, 5.

1.2 O CONTEXTO POLÍTICO

Alguns fatores conexos ao contexto político também devem ser considerados. Então, de acordo com Falola, muitas cidades não tinham autoridades tradicionais e morais para monitorar os líderes fundamentalistas desrespeitosos e irresponsáveis (SANI UMAR, 1983). Chefes tradicionais e as comunidades locais perderam gradualmente o poder de regulação e controle exercidos por eles, no passado, para conter estas autoridades religiosas indisciplinadas ⁴⁵. O contexto político do momento também exerceu um papel essencial no confinamento ou, do contrário, no desenvolvimento de crises. É possível notar certos fatores políticos contextuais tendo favorecido a expansão da violência, em particular, no caso dos tumultos de Maitatsine. Durante o breve regime civil do Presidente Shagari (1979-1983), a luta política entre o Partido Nacional da Nigéria (*National Party of Nigeria* - NPN), vitorioso das eleições presidenciais de 1979, e o Partido da Redenção Popular (*People's Redemption Party* - PRP) mantendo o poder em Kano, possibilitou a explosão da violência na proporção em que conhecemos. Como diz Kukah, se o PRP tivesse sido um partido forte e se as relações entre o governador de Kano e o emir tivessem sido melhores, então, talvez, a crise não tivesse nunca acontecido ou, pelo menos, não teria alcançado tal escala (KUKAH, 1993, 154-6). Falola (1993) confirma isto quando diz que: O NPN acolheu a violência, no início, porque claramente demonstrou que seu rival, o PRP, era impotente para detê-lo, e o NPN esperava que as tensões iriam corroer a credibilidade do PRP e o seu apoio popular (FALOLA, 1998, p. 140). Então, neste contexto político de rivalidade, Marwa era uma peça útil no jogo de estratégia do NPN.

Geralmente, o descuido do Estado em antecipar e gerenciar as crises num modo adequado é um elemento decisivo. Como demonstrado por Danjibo, tanto no caso da seita *Maitatsine* ou naquele da seita *Boko Haram*, o governo estava completamente ciente dos perigos que representavam estes grupos religiosos. Tendo os serviços de Segurança apresentado vários relatórios para alertar o governo das ameaças que estes movimentos representavam para a segurança do

⁴⁵ Sobre o papel dos líderes tradicionais na prevenção e resolução de conflitos, vide R. Blench et al. (éd.), *The Role of Traditional Rulers in Conflict Prevention and Mediation in Nigeria*, London, 2006.

Estado, o Estado teria muito facilmente sido capaz de intervir antes que a situação piorasse⁴⁶.

1.3 INFLUÊNCIAS EXTERNAS

Como já havíamos visto, os vários grupos religiosos nigerianos não são excluídos das influências estrangeiras. O apoio externo não é apenas financeiro, mas também ideológico. Por exemplo, aquele do Irã com o *Movimento Islâmico* ou aquele da Arábia Saudita com o *Izala*. Desde a década de 1950, novos *ulamas* partem para serem treinados em países árabes-islâmicos; seus estudos financiados pelos seus hospedeiros (NICOLAS, 1993). Quando eles retornam para a Nigéria, esta educação islâmica e o conhecimento de árabe que os tornam capazes de confrontar fontes e práticas os confere com uma nova legitimidade. É também importante sublinhar a influência de várias organizações pan-islâmicas sobre vários membros da elite muçulmana nigeriana. Então, além da Liga do Mundo Árabe *World Arab League*, nós podemos também mencionar o Centro Africano Islâmico *African Islamic Centre*, O Islã na Organização Africana *Islam in Africa Organisation* ou também a Conferência Popular Árabe e Muçulmana *the Popular Arab and Muslim Conference*. Mas, é especialmente a participação da Nigéria como membro da Conferência de Organizações Islâmicas (*Organisation of the Islamic Conference* – OIC), em 1986, que marca o passo decisivo nas relações inter-religiosas⁴⁷. A controvérsia, provocada por esta participação, está sendo polarizada mais do que qualquer outra questão na história nigeriana, tensões internas sobre questões religiosas.

⁴⁶ Para Danjibo, tanto o Governo Federal e o Governo Estadual de Kano não prestaram atenção ao aviso da polícia e da NSO (Nigerian Security Organization), mas, ao invés, calaram-se, fecharam os olhos e os ouvidos para as atividades do grupo Maitatsine até que grande estrago tivesse sido causado.

⁴⁷ Sobre as implicações e consequências da admissão da Nigéria na OIC, vide, por exemplo: I.B. Ngwoke, *Islam, the OIC and Nigerian Unity*, Enugu, 1986; H. Adigwe, *Nigeria Joins OIC: Implications for Nigeria*, Onitsha, 1986; I. Umejesi, *The Military Government and Islamisation of Contemporary Nigeria: The OIC Controversy as a Case Study*, London, 1988; e finalmente, Y. Salahudeen, *Nigeria's Membership in the OIC: Implications of Print Media Coverage for Peace and National Unity*, em *Journal of Muslim Minority Affairs* 19 (1999) 240-241.

O OIC é uma organização intergovernamental criada em 1969 durante a Reunião de Cúpula do Rabat⁴⁸. O secretariado permanente estabelecido em 1970, fica localizado em Jeddah. Esta é a mesma cidade em que foi adotada a carta de direitos em 1972. O propósito da OIC é preservar e promover os elevados valores islâmicos da paz, compaixão, tolerância, igualdade, justiça e dignidade humana, bem como contribuir para a paz e segurança internacional, o entendimento e diálogo entre as civilizações, culturas e religiões⁴⁹.

O anúncio pela imprensa internacional da admissão da Nigéria como o 46º membro da OIC, em janeiro de 1986, havia sido percebida muito negativamente pela comunidade Cristã nigeriana. Esta decisão inesperada, o fato de que todos os procedimentos foram mantidos em segredo, que ministros Cristãos do governo declararam não saber nada sobre a estratégia do presidente Babangida e, finalmente, que a notícia foi anunciada pela imprensa estrangeira, o que fez a maior parte dos Cristãos furiosos e preocupados sobre as consequências da entrada na organização. Por um lado, a comunidade Cristã interpretou este procedimento como um outro passo no processo de islamização do país. Através de uma nota de imprensa da conferência episcopal nigeriana, Cristãos rapidamente se mobilizaram e demandaram a imediata saída da OIC, reclamando que isto promoveria “uma religião ao status de religião do Estado, o que é claramente contrário a nossa Constituição”. Os bispos acrescentaram: “Com seu pluralismo religiosos, a Nigéria não pode, como um Estado, se tornar um membro de um corpo internacional cujo objetivo é essencialmente a promoção de uma religião particular”. Por outro lado, Muçulmanos reclamavam que os Cristãos estavam exagerando as consequências negativas da participação na OIC. Eles também apontavam que algumas lideranças do Estado não-Muçulmano frequentavam encontros da OIC, que a Nigéria já estava mantendo conexões com o Vaticano um Estado Teocrático – e que esta afiliação permitiria a obtenção de ajuda financeira de países árabes e de bancos islâmicos (FALOLA, 1998).

É neste clima de elevada tensão religiosa que a crise de Kafanchan explode em 1987⁵⁰, uma intensa crise entre Muçulmanos e Cristãos

⁴⁸ A estrutura, a lista de membros e eventos da OIC estão no: <http://www.oic-oci.org/>.

⁴⁹ O regimento da OIC está disponível na website da organização: <http://www.oic-oci.org/is11/english/Charter-en.pdf>.

⁵⁰ Sobre as revoltas de Kafanchan vide o relatório: Can Kaduna Publicity Committee,

ameaçando se espalhar por todo os estados do Norte. A crise se iniciou em 6 de março de 1987 entre estudantes Muçulmanos e Cristãos do *Kafanchan Advanced Teachers College*. Alunos Cristãos haviam recebido a permissão para organizar uma semana de festividades religiosas⁵¹, como é habitual que se faça em alguns *campi*. Durante uma conferência de um Abubakar Bako⁵² – um ex-Muçulmano convertido ao Cristianismo – foi acusado por alguns Muçulmanos⁵³ de ter citado e erroneamente interpretado o Quorão para provar que Jesus era o único caminho da salvação. Esta dissensão desencadeou conflitos entre alunos Cristãos e Muçulmanos. A ausência de autoridade policial facilitou que o conflito se alastrasse e revivesse antigas brigas étnicas em Kafanchan, antes de se propagar em particular para Kaduna, Zaria, Katsina e Kano. Em todos estes lugares, a crise irá durar dez dias custando a vida de centenas de pessoas, causando a destruição de numerosas igrejas e mesquitas. Em seu memorando sobre as revoltas de Kafanchan, *Jama’atu Nasril Islam* (JNI, Sociedade para a Vitória do Islam) declara:

Foram as notícias de tais mortes de muçulmanos e a destruição de mesquitas e propriedades, através da mídia, [...] que propagaram e incentivaram reações espontâneas e violentas por parte dos muçulmanos em outras áreas do estado de Kaduna. É natural que os muçulmanos em outras partes do estado tiveram que reagir ao que se acometeu aos seus irmãos e irmãs em Kafanchan.

O que é particularmente interessante neste caso é a forma com que o JNI descreve as causas das revoltas: “A causa da crise religiosa

Kaduna Religous Riot '87: A catalogue of Events, Kaduna, 1987, bem como Falola, *Violence in Nigeria*, 179-192, e Kukah, *Religion, Politics and Power*, 184-213.

⁵¹ Esta semana foi denominada de Mission '87, e foi organizada pelo *Fellowship of Christians Students* (FCS). Uma semana antes, o MSS havia também organizado o “Danfodio Week” e havia convidado Ibrahim al-Zakzaky.

⁵² Para acesso ao conteúdo desta conferência, vide A. Bako, “Memorandum Submitted to the Administrative Panel (The Donli Committee) on Recent Religious Crisis in Kaduna State”, em Can Kaduna Publicity Committee, *Kaduna Religous Riot '87*, 8-17.

⁵³ Vide em particular, A'isha, «Memorandum to the Donli Committee», em Can Kaduna Publicity Committee, *Kaduna Religous Riot '87*”, 18; e Jni, «A Memorandum by the Jama'atu Nasril Islam on the Religious Disturbances in Kaduna State between 5th and 12th Rajab, 1407», em Can Kaduna Publicity Committee, *Kaduna Religous Riot '87*”, 71-73.

foi a encenação da Missão 87, que foi muito provocativa [...] e de fato muito ofensiva aos Islâmicos e Muçulmanos”. El O JNI estava se referindo ao poster que os Cristãos penduraram à entrada do campus no qual se lia “Bem-vindo ao Campus de Jesus”. O ponto que se chama atenção aqui é crucial. A ascensão significativa, a partir dos anos 1980, de igrejas Evangélica e Pentecostais adotando atitudes muito desinibidas e ofensivas, organizando “cruzadas” e amplas campanhas de conversão têm, de fato, irritado bastante os Muçulmanos. Aquelas igrejas fundamentalistas pregando, em geral, uma ideologia “nascida de novo” tornou-se impressionantemente disseminada. De acordo com os estudos de Isaac Olawale Albert (1997), haveria mais igrejas em Sabon Gari⁵⁴ de Kano do que em muitas das grandes cidades no Sul da Nigéria. De qualquer forma, esses novos movimentos religiosos não hesitam em propagar diretamente e abertamente a fé cristã. Como descreveu Albert (1997, p. 291-2):

Os Cristãos usualmente apresentavam Jesus como o único caminho para o Reino de Deus. Todos os outros caminhos, incluindo o caminho do Islam, eram considerados como aqueles que não levassem a lugar algum, senão o inferno. Nos ônibus e nos mercados, os Muçulmanos eram, portanto, diariamente intimados pelos Cristãos a “aceitarem Cristo em suas vidas” [...]. O que resultou disto foram, com frequência, “emoções reprimidas”. De tempos em tempos, os Cristãos organizaram cruzadas públicas, algumas das quais eram anunciadas de maneiras que incomodavam os Muçulmanos.

Por exemplo, o movimento carismático em Kano organizou uma “cruzada” religiosa em 1991, quando convidou para esta ocasião o pregador evangélico alemão Reinhard Boonke, bem como outros pregadores americanos. Este evento religioso foi amplamente publicizado na mídia. Os Muçulmanos denunciaram o conteúdo, bem como a forma desta publicidade midiática exagerada. Posters anunciavam: “Jesus para todos até o ano 2000”; outros slogans foram anunciados

⁵⁴ O Sabon Gari é uma área nas cidades do Norte cujos residentes não são nativos das terras de Hausa, mas oriundos principalmente da parte Sul do país (majoritariamente Ibos). Isto leva a uma segregação geográfica e política entre os nativos e os imigrantes.

em ajami (Língua Hausa escrita em letras arábicas), o que foi percebido, pelos Muçulmanos, como algo muito provocativo. Em alguns posters eram representadas pessoas cegas em um dos lados, e, no outro lado as mesmas pessoas caminhando com os olhos abertos, uma incitação óbvia para a aceitação a Cristo como a única forma de recuperar a visão. Os Muçulmanos, em vão, exigiram do governo a interdição do evento, especialmente, porque lhes havia sido negada, por duas vezes, a visita de famosos pregadores Islâmicos: o líder fundamentalista negro americano Louis Farrakhan (1988) e o Xequê Ahmad Deedat, da África do Sul (1990). Finalmente, a violência irrompeu em 13 de outubro de 1991 e centenas de pessoas morreram nesses novos confrontos. O problema – tal como explica Mgr. Ignatius Kaigama, Arcebispo de Jos – surge: “Da convicção de que uma religião tem que prevalecer sobre a outra. Isto é o que propaga o Islamismo, bem como o Cristianismo; cada religião quer controlar, mais ou menos, o sistema como um todo, daí a competição”.

Também, de acordo com Yushau Sodiq (2009, p. 655), “A causa primária da tensão entre Muçulmanos e Cristãos é interação da atitude de superior-inferior, manifesta na intenção de cada grupo no sentido de conquistar mais convertidos”. Mais genericamente, é possível concluir com Guy Nicolas que estamos, na verdade, testemunhando um confronto entre dois projetos totalitários universais (NICOLAS, 1993).

A problemática inter-fé nigeriana está construída sobre um total mal entendimento: onde um lado apenas vê discórdia entre comunidades religiosas cujos membros estão unidos também por ligações superiores de solidariedade, desentendimentos que deveriam dar lugar ao diálogo da tolerância mútua, o outro lado apenas percebe um momento de uma luta universal pelo triunfo de Deus e a erradicação do mal. Para este último, reduzir o Islã a uma relação privada entre o crente e o seu Deus e a um conjunto rituais “religiosos” constitui uma visão ímpia. O Secularismo é uma artimanha dos inimigos do plano divino. Muçulmanos que adotam esta perspectiva são “hipócritas” e infiéis. Nós estamos lidando com dois projetos totalitários opostos.

CONCLUSÃO

Como podemos ver, o Norte da Nigéria enfrenta um processo de polarização de identidades religiosas, especialmente desde os anos 1980. Esta polarização religiosa, frequentemente sobreposta a identidades étnicas, também levou, em alguns casos, a divisões físicas e geográficas. Portanto, em Kaduna, após as revoltas Sharia⁵⁵, de 2000, Muçulmanos fugiram de áreas dominadas por Cristãos para distritos predominantemente Muçulmanos. De modo análogo, Cristãos residindo em áreas dominadas por Muçulmanos se mudaram massivamente para partes mais “receptivas” da cidade. Dez anos mais tarde, a segregação geográfica e física permanece bastante inalterada. Uma consequência de tal divisão é que as relações sociais, que uma vez foram relativamente cordiais entre os grupos étnicos e religiosos permanecem tensas. Muitos Muçulmanos evitam áreas dominadas por Cristãos e vice-versa, por medo de violência repentina. Isto reforça a polarização da sociedade nigeriana.

No entanto, algumas respostas da política pública têm sido implementadas para lidar com o conflito no Norte da Nigéria. Em nível de Estado, várias comissões inter-fé e religiosas⁵⁶ foram estabelecidas com a intenção de aproximar Muçulmanos e Cristãos. Infelizmente, estes grupos não tiveram os efeitos esperados e não obtiveram sucesso em derrotar as divisões religiosas. De modo mais geral, a abordagem do gerenciamento de conflito do Estado nigeriano é claramente inadequado e não lida com as causas raízes da crise. A resposta típica do Estado para lidar com o conflito é primeiramente condenar o

⁵⁵ Sobre a crise de Kaduna, vide: H. Bilkiş Yusuf, “Managing Muslim-Christian Conflicts in Northern-Nigeria: A Case Study of Kaduna State”, em *Islam and Christian-Muslim Relations* 18 (2007) 237-256; Human Rights Watch, *The «Miss World Riots»: Continued Impunity for Killings in Kaduna (6 July)*, HRW 15-13 (A), 23 July 2003, disponível em <<http://www.hrw.org/en/reports/2003/07/22/miss-world-riots-0>>; H. Abdu - L. Umar, “Ethnic and Religious Crisis in Kaduna”, em Cleen, *Hope Betrayed ?*, 83-104, bem como the *White Paper on the Report of Judicial Commission of Inquiry into Kaduna State Religious Disturbances of February 2000*, Kaduna State Government, April 2001.

⁵⁶ Por exemplo, o Conselho Nacional de Aconselhamento para Questões Religiosas [the National Advisory Council on Religious Affairs (NACRA)] fundado pelo Presidente Babangida em 1987 e o Conselho Nigeriano Interreligioso [Nigerian Inter-Religious Council (NIREC)] instituído em 1999.

ato de violência e os perpetradores. Então, um toque de recolher é declarado, tropas militares mobilizadas, uma ameaça de prisão aos culpados e um painel de investigação formado para determinar as causas imediatas e suas raízes, bem como fazer recomendações para evitar futuras confrontações⁵⁷. Mas ninguém se deixa enganar sobre a real eficácia destes comitês, resultados dos painéis de investigação têm sido deixar juntar poeira nas estantes, porque os atores implicados são geralmente cidadãos influentes ou grupos que o governo podem não querer confrontar por razões políticas e os perpetradores da violência são deixados impunes.

Segue-se que estas investigações governamentais raramente acabam em sentenças judiciais, mantendo um sentimento de completa impunidade⁵⁸. A curto prazo, respostas reativas e coercitivas do governo – mobilização posterior do exército – permitem, no máximo acabar temporariamente as tensões, mas não resolvem, em nada, suas causas⁵⁹. Do contrário, como explica Falola, “a violência não tem sido em vão: cada incidente consolida mais ainda a identidade, e grupos se tornam mais fortes e mais capacitados para se prepararem para mais conflitos” (FALOLA, 1998, p. 288). A longo prazo, várias estratégias de resolução de conflitos têm sido

⁵⁷ Vide O. Alubo. Democracy, Ethnic Contestations and Conflicts in Central Nigeria. Artigo apresentado durante a Conferência Internacional sobre a Jornada Democrática da Nigéria até o Momento (the *International Conference on Nigeria's Democratic Journey So Far*), organizada de 18 a 21 de fevereiro de 2002, pelo *Centre for Advanced Social Science* (CASS), Abuja [quoted in U. Ukiwo, “Politics, Ethno-Religious Conflicts and Democratic Consolidation in Nigeria”, em *Journal of Modern African Studies* 41 (2003) 115-138].

⁵⁸ Esta percepção de impunidade é apontada com precisão por Atiku Abubakar, ex-presidente de 1999 a 2007, para explicar o ressurgimento da violência em Jos: «É a cultura da impunidade que em certa medida dá o combustível para a crise. As pessoas não têm sido responsabilizadas pelos seus papéis nas crises anteriores. Isto não é correto. Não se deveria deixar isto continuar a acontecer. Todo crime deveria receber a uma sanção apropriada para servir de freio aos demais.» (“Jos Crisis caused by impunity”, em *Daily Trust* 21/01/2010).

⁵⁹ Falola, *Violence in Nigeria*, 287, observa: “em geral, exceto em poucas instâncias, incidentes de violência pública são deixados correr o seu curso, com o exército agindo apenas depois que muita da destruição possível já tenha ocorrido [...]. Intervenção sempre ocorre após uma crise; isto é, a estratégia do estado é reativa. Porque o estado tem mais recursos que os organizadores do protesto, ele tem obtido sucesso em utilizar a força para terminar com a violência.”.

experimentadas nestes últimos anos, mas nenhuma delas foram realmente eficientes⁶⁰.

No entanto, algumas iniciativas locais e civis obtiveram mais sucesso na reconciliação. A mais famosa é o trabalho realizado por dois ex-inimigos. o pastor James Wuye e o Imam Muhammad Ashafa⁶¹. Em meio à violência⁶², eles decidiram se engajar pela paz das comunidades e criaram, em 1995, o Centro de Mediação Inter-Fé do Fórum de Diálogos Muçulmano e Cristão (IMC-MCDF). Eles têm utilizado vários métodos (técnicas de resolução de conflitos ocidentais, bem como abordagens nigerianas) para reconstruir relações entre Muçulmanos e Cristãos. Estas técnicas vão desde encontros formais, como por exemplo, oficinas sobre estilos de resolver conflitos, treinamento de desenvolvimento da paz, exercícios de simulação e encontros informais, tais como futebol para a paz, danças culturais e atividades para o desenvolvimento da confiança (Wuye, 2008). Uma grande realização, através do ímpeto dado pelo pastor e pelo imam, tem sido a assinatura da Declaração de Paz de Kaduna (KPD) pelos onze líderes Muçulmanos e Cristãos em agosto de 2002. Este acordo é o primeiro deste tipo no estado de Kaduna. A Declaração foi publicizada na mídia e uma multidão de 25.000 pessoas celebrou o tratado histórico. Considerando a rivalidade acirrada entre grupos étnicos e religiosos quanto aos poderes econômico e político, este tratado não impediu o ressurgimento da violência. Então, em 2002, “as revoltas

⁶⁰ Sobre estas diferentes estratégias, vide Falola, *Violence in Nigeria*, capítulo 10.

⁶¹ Sobre estes dois líderes religiosos e suas iniciativas em prol da paz, vide M.N. Ashafa - J.M. Wuye, *The Pastor and the Imam: Responding to Conflict*, Lagos, 1999; Id., “The Pastor and the Imam: The Muslim-Christian Dialogue Forum in Nigeria”, em P. van Tongeren et al. (éd.), *People Building Peace II: Successful Stories of Civil Society*, Boulder, 2005, 226-32; D. Smock, “Mediating Between Christians and Muslims in Plateau State, Nigeria » em Id. (éd.), *Religious Contributions to Peacemaking: When Religion Brings Peace, Not War* (Peace Works, 55), Washington, 2006, 17-24. Vide, também, o documentário “The Imam and the Pastor » de Alan Channer (*FLTfilms*, London), que ganhou vários prêmios.

⁶² No início dos anos 1990, o pastor Wuye era um líder da Igreja Evangélica da Juventude (evangelical Christian youth) e o imam Ashafa era um líder dos Muçulmanos jovens. Em 1992, eles brigavam em lados opostos durante a crise de Zangon Kataf, próximo à cidade de Kaduna. Wuye perdeu alguns de seus companheiros militantes durante aquele conflito e Ashafa perdeu dois de seus sobrinhos e seu líder espiritual naquele mesmo conflito.

do Miss World”⁶³ irromperam em Kaduna após a publicação de um artigo “sacrilégio”. Entretanto, embora o KPD não tenha conseguido parar a emergência de revoltas, as disputas não descambaram para a violência porque o acordo teve real influência na sociedade e a comprometeu à paz.. Judith Asuni da *Academic Associates Peace Works* (AAPW) apontou que, “se a declaração de paz não tivesse sido feita antes, teria sido muito pior” (CRAWLEY, 2003, p. 7).

Este exemplo particular demonstra que a abordagem de resolução de conflitos do IMC e outras iniciativas da sociedade civil são provavelmente uma das melhores chances da Nigéria melhorar a situação no país. De fato, estes métodos de interação visam criar uma terceira cultura. Tal como Casmir e Asuncion-Lande (1989, p. 294) apontaram:

Embora comecem com percepções e comportamentos contrastivos, dois indivíduos através de suas interações criam um contexto único para a interação. Na combinação de suas culturas separadas, uma terceira cultura, mais inclusiva que as originais é criada, de que ambos compartilham. Dentro daquela terceira cultura, os dois podem se comunicar mais eficazmente. Assim, uma terceira cultura não é meramente a fusão de duas ou mais entidades separadas, mas também, o produto da “harmonização” das partes componentes em um todo coerente.

Falola está dizendo a mesma coisa quando alega que: “O fim último é ter uma Nigéria integrada, coesa, ao invés de uma aglomeração de nações e grupos com relações entre si frouxamente definidas (FALOLA, 1998, p. 299)”. Dada à diversidade cultural e etnolinguística da Nigéria, esta abordagem é, pelo que parece, a mais adaptada para a construção da paz e a transformação do conflito na região, derrotando, assim, a polarização. Mas, naturalmente, isto não pode ser realizado sem uma boa governança e a real melhoria da situação política e econômica do país.

⁶³ Sucintamente, um artigo de jornal disse que o profeta certamente escolheria, como uma de suas esposas uma das candidatas do concurso de Miss Universo que ocorreu na Nigéria. Muçulmanos ficaram furiosos e a violência emergiu novamente. Sobre as revoltas do Miss World, vide Human Rights Watch, *The «Miss World Riots»: Continued Impunity for Killings in Kaduna (6 July)*, HRW 15-13 (A), 23 July 2003, texto disponível em: <http://www.hrw.org/en/reports/2003/07/22/miss-world-riots-0_>.

REFERÊNCIAS

- AKINWUMI, O. Youth Participation in Violence in Nigeria Since the 1980s. In: DAIUTE, C. *et al.* (Éd.). *International Perspectives on Youth Conflict and Development*. Rochester: University of Rochester Press, 2006. p. 73-85.
- ALBERT, I.; KANO, O. Religious Fundamentalism and Violence. In: HÉRAULT, G.; ADESANMI, P. (Éd.). *Jeunes, culture de la rue et violence urbaine en Afrique. Actes du symposium international d'Abidjan, 5-7 mai 1997*. Ibadan: IFRA, 1997. p. 285-325.
- BACH, D.C. *et al.* (Éd.). *Le Nigéria. Un Pouvoir en Puissance*. Paris: Editions Karthala, 1988.
- BALOGUN, S. A. Islam in Nigeria: Its Historical Development. In: ATANDA, J. A. *et al.* (Éd.). *Nigeria Since Independence: The First Twenty-Five Years*. Ibadan: Heinemann, 1989. v. IX, p. 54-70.
- BILKISU, Yusuf H. Managing Muslim-Christian Conflicts in Northern-Nigeria: a Case Study of Kaduna State. In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Birmingham, n.22, p. 237-56, 2007.
- BLENCH R. *et al.* *The Role of Traditional Rulers in Conflict Prevention and Mediation in Nigeria*. London, 2006. (não publicado).
- CAN KADUNA PUBLICITY COMMITTEE. *Kaduna Religious Riot '87: A catalogue of Events*. Kaduna: The Association, 1987.
- CASMIR, F. L.; ASUNCION-LANDE, N. C. Intercultural Communication Revisited: Conceptualization, Paradigm Building, and Methodological Approaches. In: ANDERSON, J. A. (Éd.). *Communication Yearbook*. [S.l.: s.n.], 1989. p. 278-309.
- COULON, C. Les Nouveaux Oulémas et le Renouveau Islamique au Nord-Nigeria. In: OTAYEK, R. (Éd.). *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*. Paris: Karthala-MSH d'Aquitaine, 1993. p. 123-49.
- CRAWLEY, M. Two Men Create Bridge Over Nigeria's Troubled Water. In: *Christian Science Monitor*. 2003. Disponível em: <<http://www.csmonitor.com>>.
- FALOLA, T. *Violence in Nigeria: The Crisis of Religious Politics and Secular Ideologies*. Rochester: University of Rochester Press, 1998.
- GARBA, J. *Revolution in Nigeria: Another View*. London: Africa Books, 1982.
- GUMI, A.; TSIGA, I. A. *Where I Stand*. Ibadan: Spectrum Books, 1992.
- HUNTINGTON, S. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1996.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP. *Northern Nigeria: Background to Conflict* (Crisis Group Africa Report, 168). 2010. p. 1-43.

IWOBI, A. U. Tiptoeing Through a Constitutional Minefield: The Great Sharia Controversy in Nigeria. In: *Journal of African Law*, p. 111-64, 2004.

KANE, O. *Les Mouvements Islamiques et le Champ Politique au Nord du Nigeria: le cas du mouvement Izâla à Kano*. Paris: Institut d'Études Politiques, 1993.

_____. *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: a Study of the Society or the Removal of Innovation and Reinstalment of Tradition*. Leiden: Brill, 2003.

KENNY, J. Sharia and Christianity in Nigeria: Islam and a 'Secular' State. In: *Journal of Religion in Africa*, p. 338-64, 1996.

KUKAH, M. H. *Religion, Politics and Power in Northern Nigeria*. Ibadan: Spectrum, 1993.

LACOMBA, J. A. Sociología del Islamismo. In: _____. *Emergencia del Islamismo en el Magreb: las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Catarata, 2000. p. 81-134.

LAITIN, D. D. The Sharia Debate and the Origins of Nigeria's Second Republic. In: *The Journal of Modern African Studies*, p. 411-30, 1982.

LANDSBERG, C. Pax Pretoriana vs Pax Nigeriana. In: *L'Afrique Politique*, 2000. p. 105-15.

LAST, M. Terrain: La Charia dans le Nord-Nigeria. In: *Politique Africaine*, 79, p. 141-152, October 2000.

_____. Muslims and Christians in Nigeria: an economy of political panic. In: *The Round Table: The Commonwealth Journal of International Affairs*, 96, p. 392 (605-16), 2007.

LEWIS, P. M. Getting the Politics Right: Governance and Economic Failure in Nigeria. In: ROTBERG, R. I. (Éd.). *Crafting the New Nigeria: confronting the challenges*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2004.

LOIMEIER, R. *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*. Evanston: Roman Loimeier, 1997.

_____. Playing with Affiliations: Muslims in Northern Nigeria in the 20th Century. In: FOURCHARD, L. et al. (Éd.). *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*. Paris: Karthala, 2005. p. 350-71.

MADIEBO, A. *The Nigerian Revolution and the Biafran Civil War*. Enugu: Fourth Dimension Publishers, 1980.

MCGARVEY, K. *Muslim and Christian Women in Dialogue*. The case of Northern Nigeria. Bern, Switzerland: Peter Lang, 2009.

NGOZI, Adichie C. *Half of Yellow Sun*. New York: Anchor Books, 2007.

NICOLAS G., La réduction religieuse des visions traditionnelles du monde et ses effets politiques contemporains: le cas du Nigéria. In: CHRÉTIEN, J.-P. (Éd.). *L'invention Religieuse en Afrique*. Histoire et Religion en Afrique Noire. Paris: Karthala, 1993. p. 445-75.

NOUHOU, A. B. *Islam et Politique au Nigeria*. Genèse et Évolution de la Chari'a. Paris: Karthala, 2005.

OBASANJO, O. *My Command. An Account of the Nigerian Civil War, 1967-70*. Ibadan: Heinemman, 1980.

OKONKWO, C. The Question of Religion and Politics in the Christian-Muslim Conflicts in Northern Nigeria 2000-2004. In: *Islamochristiana*. 2006. p. 173-94.

OMTC, Cleen. *Hope Betrayed? A Report on Impunity and State-Sponsored Violence in Nigeria*. Genève/Lagos: OMTC, 2002.

OTITE, O.; ALBERT, I. O. *Community Conflicts in Nigeria: Management, Resolution and Transformation*. Ibadan: Spectrum Books, 1999.

SANI UMAR, M. *Islamic Revival Today: The Case of Jama'atu Izalat Al Bidah Wa Iqamat Al-Sunnah*. Bachelor of Arts. Jos, 1983.

_____. Islam in Nigeria: Its Concept, Manifestations and the Role in Nation-Building. In: ATANDA, J. A. et al. (Éd.). *Nigeria Since Independence The First Twenty-Five Years*. Ibadan: Heinemann Educational Books, 1989. v. IX, p. 71-97.

SODIQ, Y. Can Muslims and Christians Live Together Peacefully in Nigeria? In: *The Muslim World*, v. 99, n. 4, p. 645-88, October 2009.

WUYE, M. *The Kaduna Peace Declaration Module*. Paper presented in a conference organized by IPRA, Leuven, 16-19th July 2008.

ZENIT. *Nigeria: une coexistence difficile entre chrétiens et musulmans*. Disponível em: <<http://www.zenit.org/article-240167?l=french>>. Acesso em: 26 maio 2010.

Artigo Convidado